

PAISAJES NO DUALES EN EL PENSAMIENTO ORIENTAL

NON-DUAL LANDSCAPES IN ORIENTAL THOUGHT

MARÍA TERESA ROMÁN¹

Facultad de Filosofía

UNED

RESUMEN: El presente artículo está dentro de la línea de una serie de trabajos cuyo motivo principal gira en torno a la no-dualidad; en él se reúnen algunas de las reflexiones que han prosperado en diversos espacios intelectuales de Oriente. Doctrinas, textos, escuelas y pensadores han ido dando cuerpo y sentido a este escrito, constituyendo un espectro muy valioso de perspectivas y variantes interpretativas.

PALABRAS CLAVE: Acto inicial de partición, *Māyā*, no-dualidad, vedānta advaita, *Upaniṣad*, budismo mahāyāna, corrientes taoístas.

ABSTRACT: This article is part of a series of works whose main motive revolves around non-duality. It includes some of the reflections that have prospered in different intellectual spaces in the East. Doctrines, texts, schools, and thinkers have created and given meaning to this text, with a valuable range of perspectives and interpretational variations.

¹ Profesora Titular del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la UNED. Actualmente, es miembro de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, de la Asociación Española de Orientalistas y de la Sociedad Académica de Filosofía. En Alianza Editorial ha publicado *Sabidurías Orientales de la Antigüedad y Un viaje al corazón del budismo*. E-mail: mroman@fsof.uned.es.

KEYWORDS: Original act of severance, *Māyā*, non-duality, Advaita Vedānta, *Upaniṣad*, mahāyāna Buddhism, Taoist Tendencies.

1. Introducción

Cuando uno observa ese “yo”, ve que es un haz de recuerdos, de palabras huecas. Y es a eso a lo que nos apegamos, ésa es la esencia misma de la separación entre usted y yo, ellos y nosotros.

J. Krishnamurti, *El vuelo del águila*

Estamos ante una concepción de la realidad en la que gobierna la “comunidad del lenguaje”², lo mensurable, lo convencional, lo provisional, lo políticamente correcto³ (todo lo que no entendemos es o desestimado o negado, sobre todo, si pone en peligro los credos oficiales), que se auto-justifica, que emplea la reflexión más perspicaz, no admite un debate en profundidad y, por supuesto, no se modifica y el criterio científico es el tribunal supremo que decide el sentido último de cualquier respuesta o disponibilidad emocional, conductual o cognitiva y que en el decurso del tiempo ha ido potenciando los egos del individuo, haciéndole creer que posee un poder ilimitado, que es “el rey de la creación”, que sus necesidades son prioritarias y que para satisfacerlas,

² «Una potente y eficaz mixtura de armazones lingüísticos, modelos lógicos e interpretativos, retazos deshilachados de elementos informativos, “polisemia patológica”, palabras (esos atenuados percederos y manipulables con los que columbramos la “realidad”), ideas (“melodías muertas”), pensamientos, fluctuaciones ideológicas dentro de una atmósfera de domesticación, alambicadas construcciones conceptuales, suposiciones, creencias, racionalizaciones, distinciones, definiciones, comparaciones, intrincados mapas jerárquicos, redes de emociones desgastadas, “genealogía de memorias”, ruptura, sofisticadas geometrías proteicas e interactivas y ritmos de vértigo que mantienen viva, activa y cohesionada la matriz del universo consensuado, la realidad cotidiana, el reino del ego, el mundo de la dualidad y de las medidas (*māyā*)...». M. T. Román, “Reflexiones sobre el silencio y el lenguaje a la luz de oriente y occidente”, (2012), *Dáimon*, pp. 55-56.

³ En palabras de Jung: «Muchas personas de mente científica incluso han sacrificado sus conocimientos religiosos y filosóficos por temor al subjetivismo incontrolado. A modo de compensación por la pérdida de un mundo que latía con nuestra sangre y respiraba con nuestro aliento, hemos desarrollado un gran entusiasmo por los *hechos*; montañas de hechos, más allá de la posibilidad que cualquier individuo tiene, de poderlos estudiar». W.Y. Evans-Wentz, *El libro tibetano de la gran liberación*, Kier, Buenos Aires, 1998, p. 19.

se justifica cualquier tropelía; y, si esto fuera poco, ha dejado de lado cualquier referencia a la espiritualidad⁴, lo sagrado, lo mágico y lo misterioso⁵, habitando casi con exclusividad en estados de conciencia custodiados por hordas de yoes⁶ hostiles avanzando hacia las fronteras de la nada y ámbitos saturados de significado, articulados y sostenidos por la dualidad, el universo inagotable de las descripciones, las distinciones, la parcelación y los mapas en una sucesión de “linealidades rutinarias”, que inexorablemente acaban desembocando en la soledad, el hastío, el desencanto, el desfondamiento, el miedo y la inseguridad más angustiada. Quizá en esta dinámica residan las razones que impulsan a algunas personas a buscar vías espirituales, métodos de meditación y técnicas psicoterapéuticas, en muchos casos, con implantes orientales.

Gracias a los devaneos intelectuales —pasatiempo practicado cada vez con mayor pericia por una humanidad que desde hace tiempo ha perdido el rumbo— estamos aceptando un recorte de la realidad, una restricción de la visión muy alejada del epicentro de la no-dualidad, que permite que una parte del universo se enfoque y se pueda ver, a expensas del resto que queda fuera de los dominios del paradigma oficial y, por tanto, tampoco se aprecia. Si introducimos más variables y contextos interpretativos, esta especie de realidad “hecha a nuestra imagen y semejanza”, gestionada por huestes de sombras ominosas batallando contra sí mismas, puede acabar desmoronándose como un castillo de naipes. «La teoría cuántica ha abolido el concepto de objetos

⁴ «La auténtica espiritualidad implica tomar conciencia de quiénes somos como seres humanos integrales —algo que incluye al cuerpo, las emociones, la mente, el alma y el Espíritu— insertos en una red de relaciones interdependientes con la Tierra y con el cosmos. La auténtica espiritualidad nos proporciona una sensación de libertad, paz interior, servicio y responsabilidad en el mundo. La auténtica espiritualidad, en fin, constituye un factor decisivo en el proceso de curación y cambio social». F. Vaughan, *Sombras de lo sagrado. Más allá de las trampas e ilusiones del camino espiritual*, Gaia, Madrid, 1997, p. 25.

⁵ «La experiencia más hermosa que tenemos a nuestro alcance es el misterio. Es la emoción fundamental que está en la cuna del verdadero arte y de la verdadera ciencia. El que no la conozca y no pueda ya admirarse, y no pueda ya asombrarse ni maravillarse, está como muerto». A. Einstein, *Mis ideas y opiniones*, Bon Ton, Barcelona, 2000, p. 10.

⁶ «El hombre no tiene un “Yo” permanente e inmutable. Cada pensamiento, cada humor, cada deseo, cada sensación dice “Yo” [...] En su lugar, hay centenares y millares de pequeños “yoes” separados, que la mayoría de las veces se ignoran, no mantienen ninguna relación, o por el contrario, son hostiles unos a otros, exclusivos e incompatibles. A cada minuto, a cada momento, el hombre dice o piensa “Yo”. Y cada vez su “yo” es diferente. Hace un momento era un pensamiento, ahora es un deseo, luego una sensación, después otro pensamiento, y así sucesivamente, sin fin. P. D. Ouspansky, *El hombre es una pluralidad. Su nombre es legión*. *Fragmentos de una enseñanza desconocida*, Hachette, Buenos Aires, 1979, pp. 91-92.

fundamentalmente separados, ha introducido el concepto de partícipe para reemplazar el de observador, y puede que hasta incluso crea necesario incluir la consciencia humana en su descripción del mundo. Ha llegado a ver el Universo como una entretejida telaraña de relaciones físicas y mentales cuyas partes sólo se definen a través de sus relaciones con el todo»⁷. En efecto, la consciencia de la interconexión, de nuestra participación en la trama de la vida sólo es posible, según las tradiciones orientales no-duales, al trascender el plano inmediato de lo “material” y acceder a otros niveles de “realidad”, consciencia y percepción más sutiles⁸ descuidados por muchos pensadores occidentales⁹. «El budista no cree en un mundo exterior objetivo distinto o separado de él, en cuyas fuerzas motrices podría insinuarse de algún modo. Mundo exterior y mundo interior son para él las dos caras de un mismo tejido en el cual los hilos que constituyen todas las fuerzas, todos los acontecimientos, todos los objetos y todas las formas de consciencia, están tejidos en una tela infinita inconsútil, de acontecimientos que se condicionan mutuamente»¹⁰. En el *Yoga Vasistha* leemos: «Aunque los sabios hablan de exterior e interior, dentro y fuera, ambas expresiones son palabras sin una substancia correspondiente, y sólo se mencionan para instruir al ignorante [...] El sujeto no puede verse a sí mismo como ve al objeto, pero

⁷ F. Capra, *El Tao de la física*, Luis Cárcamo, Madrid, 1984, p. 161.

⁸ «Nuestra consciencia despierta, normal, la consciencia que llamamos racional, sólo es un tipo particular de consciencia, mientras que, por encima de ella, separada por una pantalla transparente, existen formas potencias de consciencia completamente diferentes [...] Ninguna explicación del universo en su totalidad puede ser definitiva si descuida estas otras formas de consciencia». W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 1986, p. 291.

⁹ «No hay que retroceder mucho en las revistas especializadas para leer una y otra vez acerca de la filosofía como algo intrínsecamente occidental, de raíces griegas, que nunca se replicó en «el otro lado». El pensamiento hindú, budista o taoísta se habría quedado en el mythos, dejando a Occidente con la única patente de corso para poder explotar el logos. Sin embargo, un mínimo de investigación bibliográfica sobre el tema muestra de forma palmaria que esa ilusión de monopolio de la razón no se sostiene: el acercamiento popular ve en el budismo tibetano solo el mitológico tantra de visualizaciones de deidades cuando no monjes levitando, sin ser consciente de la cantidad de filosofía sistemática que está detrás del budismo de los seguidores del Dalai Lama. Las finas distinciones entre estados mentales del Abhidhamma no pueden sino recordarnos tanto por objetivo como por metodología a los ejercicios más técnicos de la filosofía analítica. Incluso el misticismo de un Dogen o un Nagarjuna tienen claros paralelos en pensadores occidentales como Kierkegaard, Eckhart o Wittgenstein. El pensamiento oriental es filosofía. Y se trata de reflexión filosófica viva, en continua interacción con las ciencias actuales, que reflexiona sobre los mismos temas que nuestro pensamiento occidental». D. Casacuberta, “Reencuentros más allá de las etiquetas”, en *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 47 (2011), p. 222.

¹⁰ A. Govinda, *Fundamentos de la mística tibetana*, Eyras, Madrid, 1980, p. 104.

se ve precisamente como objeto y por lo tanto no se ve, es decir, aunque es la propia realidad, se ve como algo irreal y no como realmente es. Sin embargo, cuando se despierta el autoconocimiento y el objeto deja de existir, el sujeto se comprende y se realiza como la única realidad»¹¹. Por último, en *El malestar de la cultura*, Sigmund Freud afirma: «Originalmente el yo lo incluye todo; luego, desprende de sí un mundo exterior»¹². No está de más señalar aquí que todas estas ideas nos obligan a redefinir el continente y el contenido de nuestro universo.

En la medida en que penetramos en el interior de algunos edificios filosóficos, religiosos, psicológicos, literarios de una arquitectura intelectual brillante y elegante, hallamos vías de expresión y líneas argumentales profundas, desconcertantes, integradoras, creativas, interactivas y holísticas¹³, apuntando hacia ámbitos más maduros, vitales y proteicos e instrumentos de percepción, comprensión y transmisión distanciados del modelo cognitivo, emocional¹⁴ e interactivo imperante, exclusivo, arbitrario y dual instaurado y expresado de múltiples maneras en Occidente, cuya dirección señala hacia un mismo punto de convergencia: la no-dualidad entre sujeto y objeto. «Para que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros y el mundo crea que tu me has enviado [...] Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad» (Juan 17,21-22 y 23). De Kabîr, sabio indio del siglo XV, es el siguiente poema: «El río y sus olas son una unidad; ¿qué diferencia hay entre él y ellas? Cuando se levanta la ola, es de agua, y agua es al caer de nuevo. ¿Dónde está, pues, la diferencia? ¿Deja de ser agua porque se la llamó ola? Dentro del Brahman Supremo existen los mundos como cuentas

¹¹ E. Ballesteros (ed.), *ob.cit.*, p. 121.

¹² S. Freud, *Obras completas*, tomo VIII, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974, p. 3019.

¹³ En 1925, el filósofo Jan Smuts escribió en el prefacio de su obra, *Holism and evolution*: «This factor, called Holism in the sequel, underlies the synthetic tendency in the universe, and is the principle which makes for the origin and progress of wholes in the universe. An attempt is made to show that this whole-making or holistic tendency is fundamental in nature, that it has a well-marked ascertainable character, and that Evolution is nothing but the gradual development and stratification of progressive series of wholes, stretching from the inorganic beginnings to the highest levels of spiritual creation». *Holism and evolution*, Nueva York, Macmillan, 1926, p. V.

¹⁴ «Por mucho tiempo hemos considerado equivocadamente que el pensamiento y la emoción eran cosas distintas, que podían separarse. Que la mente del hombre funcionaba mejor sin la interferencia de estados emotivos, ¡cómo si fuera posible ignorar las emociones!». L. Esquivel, *El libro de las emociones. Son de la razón sin corazón*, Plaza y Janés, Barcelona, 2000, pp. 27-28.

de un rosario: contempla ese rosario con el ojo de la sabiduría»¹⁵. La *Mundaka Upaniṣad* (III.2.9) afirma: «He, verily, who knows the Supreme *Brahman* becomes *Brahman* himself». Finalmente, la *Māṇḍūkya Upaniṣad* (II) proclama: «All this is, verily, *Brahman*».

Limitaciones de espacio nos impiden avanzar hacia un análisis pormenorizado de los diferentes momentos y vaivenes del proceso que pone al descubierto procedimientos (por ejemplo, yoga, zazen, etc.) doctrinas y tácticas intelectuales que han calado en grandes tradiciones sapienciales de oriente y que apuntan directamente al núcleo de la doctrina de la no-dualidad¹⁶. Vamos a intentar, no obstante, esbozar algunos aspectos básicos.

2. “Comienza el espectáculo”

Nuestra siguiente tarea va a consistir en llevar a cabo un ejercicio especulativo para reconocer claves y variantes interpretativas “cercanas” al mundo de la dualidad pero que permiten el acceso a diversos paisajes relacionados con un ámbito de excelencia y sorprendentes conexiones¹⁷. Comenzaremos con un activo simbólico de gran envergadura presente en algunas tradiciones sapienciales y religiones antiguas, a saber, “el desmembramiento”¹⁸.

¹⁵ Kabir, *Cien poemas de Kabir*, Diana, México, 1975, p. 38

¹⁶ Véase M.T. Román, “Una aproximación a las sabidurías orientales no duales”, en *Éndoxa* (2010), pp. 103-127.

¹⁷ «Símbolo, mito, imagen pertenecen a la sustancia de la vida espiritual; que pueden camuflarse, mutilarse, degradarse, pero jamás extirparse». M. Eliade, *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid, 1979, p. 11.

¹⁸ Véase M.T. Román, “El desmembramiento en las grandes sabidurías orientales”, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* (2009), pp. 131-146.

“Alejamientos del vacío”¹⁹, “amputación de la Eternidad”, “división de la Identidad Suprema”, “acto original de separación”, “paso de la unidad a la multiplicidad”, “comienzo de *Māyā*”²⁰, “desmembramiento”, “ruptura primigenia”, “gran principio” o “hágase la distinción” son distintos nombres con los que se denomina el paso de la no dualidad al dualismo originario (sujeto y objeto) y que nos ha conducido a una forma coercitiva de conocer y relacionarnos con todo lo que nos rodea, en base a la ignorancia²¹, el conflicto, la disgregación y la discontinuidad entre la humanidad y el universo. Ananda Coomaraswamy, uno de los más importantes exponentes del pensamiento oriental tradicional, señala: «En ese eterno comienzo, no hay más que la Identidad Suprema de «Ese Uno» (*tad ekam*), sin distinción de ser y no ser, de luz y tinieblas, sin separación de cielo y tierra. El Todo está entonces contenido en el Principio, al que se puede designar por los nombres de Persona, Progenitor, Montaña, Árbol, Dragón o Serpiente sin fin [...] La Serpiente sin fin, que permanecía invencible en tanto

¹⁹ El testimonio de que con anterioridad al comienzo de la creación no había nada aparece en diversas obras de la literatura de la India: «Esta idea aparece en otro pasaje del *Rig Veda*, Himno X, 72,2 y 3 (lo existente [*sat*] nació de lo inexistente [*asat*]; en el *Atharva Veda* X, 7, 25 (los Dioses nacieron de lo inexistente); en el *Śatapatha Brāhmaṇa* (obra que pertenece a una época posterior a la de los *Vedas*) VI, 1, 1,1 (“En el inicio esto [=el mundo] era inexistente”, *asad vāi-dam agrāāsīt*) y en las *Upanishads* (obras posteriores a los *Brāhmaṇas*) hay referencias a personas que sostenían esta idea, como en la *Taittirīya* II, 7.1 (“En el inicio había lo no-existente; de éste nació lo existente”, *asad vā idam igra āsīt/tato vai sad ajāyata*), cf. *Chāndogya* VI, 2, 1». F. Tola y C. Dragonetti, «El vedismo. Los Vedas. Lo Uno como origen de todo el orden cósmico», en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* (2003), pp. 223-224. Por su parte, el *Tao te ching* (40) afirma: «Las cosas del mundo nacen del ser (y) del no-ser». «La Vaciedad, afirma Nagarjuna, no es diferente de las cosas, y ninguna cosa existe sin ella». F. Tola y C. Dragonetti, *Nihilismo budista. La doctrina de la vaciedad*, Premià, Méjico, 1990, p. 179.

²⁰ «La Doctrina de *Māyā* asevera que todo el mundo y la creación cósmica, subjetiva y objetiva, es ilusoria, y que la única realidad es la mente. Los objetos de nuestros sentidos, nuestro aparato corporal, nuestras cogniciones mentales, inferencias, generalizaciones, y deducciones no son sino fantasmagoría. Aunque los hombres de ciencia clasifiquen y acuerden fantásticos nombres latinos y griegos a las variadas formas de la materia, orgánica e inorgánica, la materia misma carece de existencia verdadera. El color y el sonido, y todas las cosas vistas con los ojos o percibidas con los órganos sensoriales, al igual que el espacio y la dimensión son igualmente fenómenos falaces». W. Y. Evans-Wentz, *Yoga tibetano y doctrinas secretas o los siete libros de la sabiduría del Gran Sendero*, Kier, Buenos Aires, 1975, p. 195. Por su parte, Ken Wilber afirma: «Pensamiento, conceptualización, racionalización, distinciones, dualismos, medidas, o conocimiento del mapa simbólico, no son más que distintas formas de denominar ese maya mediante el cual dividimos aparentemente la unidad en muchas partes, generado el espectro de la conciencia». *El espectro de la conciencia*, Kairós, Barcelona, 1990, pp. 138-139.

²¹ *Māyā* (“ilusión”) y *avidyā* (“ignorancia”) son conceptos intercambiables en la obra de Śaṅkara, el principal representante del vedānta advaita.

que Abundancia, es separada y desmembrada como un árbol al que se derriba y trocea en rodajas [...] De este Gran Ser, como de un fuego asfixiado y humeante, son exhalados las Escrituras, el Sacrificio, los mundos y todos los seres [...] El Progenitor, cuyos hijos, emanados son como piedras durmientes e inanimadas, se dice: “Entremos en ellos para despertarlos”; pero, en tanto es uno, no puede hacerlo, por eso se divide»²².

Los grandes rapsodas védicos, de un genio místico y poderoso, de estilo lleno de vigor, encontraron las circunstancias favorables para avanzar hacia una explicación “metafísica” del mundo y de la vida, casi siempre inspirados por los símbolos, y buscaron la unidad sin dejar de admirar la diversidad, a menudo bajo la apariencia de un “politeísmo grosero”. El *Rg Veda* (X, 90, 6-14) explica de un modo dramático la creación del mundo mediante el sacrificio del Pūrusha, el hombre gigantesco y primordial, que fue dividido al comienzo y del cual surgieron, por esa partición misma, todos los seres manifestados: «Al ofrecer los dioses el sacrificio con el purusha como ofrenda, la primavera fue la grasa, el verano la leña, el otoño la oblación. Como sacrificio, sobre la paja ritual consagraron al purusha, que nació en el principio. Con él sacrificaron los dioses, los Sadhyas y los rishis. En este sacrificio, ofrecido totalmente, se recogió la grasa coagulada. Con ella crearon a los animales, que viven en el aire, en los bosques y en las aldeas [...] De él nacieron los caballos, y las bestias que tienen dentada la boca; y nacieron las vacas, las cabras y los corderos [...] De su mente nació la luna, del ojo nació el sol, Indra y Agni de su boca, de su aliento nació Vayu. De su ombligo surgió el espacio; de su cabeza se desarrolló el cielo; de sus pies nació la tierra, y de sus orejas las regiones. Así construyeron a los mundos».

También los sabios-filósofos de las *Upaniṣad*, ejercitados en el manejo de instrumentos intelectuales y sostenidos por materiales de todo tipo acumulados a lo largo de los siglos, ofrecieron explicaciones sobre el “paso de la unidad a la multiplicidad”. La *Chāndogya Upaniṣad* (VI.2.2-3) proclama: «In the beginning this was being alone, one only without a second. It thought, May I be many, may I grow forth. It sent forth fire. That fire thought, May I be many, may I grow forth. It sent forth water. Therefore, whenever a person grieves or perspires, water is produced from the fire (heat)». Y la *Brhadāranyaka Upaniṣad* (I.4.7) declara: «At that time (universe) was undifferentiated. It became differentiated by name form (so that it is said) he has such a name, such a shape». Finalmente, la *Maitrī Upaniṣad* señala: «Eso, dividiéndose a sí mismo inmensurables veces

²² A.K. Coomaraswamy, *Hinduismo y budismo*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 23 y 25.

llena (*pūrayati*) estos mundos... de Ello proceden continuamente todos los seres animados»²³.

Por su parte, el pensamiento budista deja clara la identidad del responsable del universo de la manifestación (*samsāra*). En efecto, en un famoso fragmento del *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra* (“El Despertar de la fe en el gran vehículo”), Ásvaghoṣa, poeta y filósofo indio de la corriente *mahāyāna*, declara:

The Mind, though pure in its self-nature from the beginning, is accompanied by ignorance. Being defiled by ignorance, a defiled [state of] Mind comes into being. But, though defiled, the Mind itself is eternal and immutable. Only the Enlightened Ones are able to understand what this means.

What is called the essential nature of Mind is always beyond thoughts. It is, therefore, defined as “immutable”. When the one World of Reality is yet to be realized, the Mind [is mutable and] is not in perfect unity [whith Suchness]. Suddenly, [a delude] thought arises; [this state] is called ignorance²⁴.

Asimismo, el *Tao te ching* (XXXII), uno de los grandes tratados del taoísmo filosófico, manifiesta: «Cuando el Cielo y la Tierra estaban unidos se desprendía dulce rocío [...] Empezaron las jerarquías y con ellas aparecieron los nombres (títulos), habiendo aparecido los nombres, será menester saber detenerse». Y en el *Zhuang zi* (XII, VII), otra de las grandes obras del taoísmo filosófico, leemos: «El gran principio fue la Nada; no había Ser, ni había nombres. De ella surgió el Uno. Había el Uno, pero no había formas corpóreas. Participando de él nacieron los seres, y a esto nombrase Virtud. Lo que no tenía forma corpórea se dividió, y de ahí se siguió un incesante movimiento, a lo que se nombra Destino. (La energía primordial) en su alternancia de movimiento y reposo engendró los seres».

También el Génesis (1, 1,3-4, 6,27) refiere el paso de la unidad a la multiplicidad así: «Al principio creó Dios los cielos y la tierra [...] Dijo Dios: “Haya luz”; y hubo luz. Y vio Dios ser buena la luz y la separó de las tinieblas

²³ A. K. Coomaraswamy, *Las ventanas del alma*, Sanz y Torres, Madrid, 2007, p. 13.

²⁴ Y.S. Hakeda (ed.), *The Awakening of Faith attributed to Ásvaghoṣa*, Columbia University Press, Nueva York, 1967, p. 50.

[...] Dijo luego Dios: “Haya firmamento en medio de las aguas, que separe unas de otras”; y así fue [...] Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, y los creó macho y hembra».

En *Laws of form*, el eminente científico George Spencer Brown expone una versión matemática del “comienzo de *Māyā*” o “acto original de separación”: «The theme of this book is that a universe comes into being when a space is severed or taken apart. The skin of a living organism cuts off an outside from an inside. So does the circumference of a circle in a plane. By tracing the way, we represent such a severance, we can begin to reconstruct, with an accuracy and coverage that appear almost uncanny, the basic forms underlying linguistic, mathematical, physical and biological science, and can begin to see how the familiar laws of our own experience follow inexorably from the original act of severance»²⁵.

En *El espectro de la conciencia*, Ken Wilber, una de las grandes autoridades en el estudio de la conciencia, desarrolla una versión psicológica del “desmembramiento”. He aquí un breve extracto:

En realidad, existe sólo la Mente [...] Pero a través del proceso de *maya*, del pensamiento dualista, introducimos dualidades o divisiones ilusorias [...] el hombre abandona su identidad cósmica con el todo, para adoptar una identidad personal con su organismo y generar así el segundo nivel principal de la conciencia, el nivel existencial: el hombre identificado con su organismo.

La fragmentación a través de la dualidad prosigue como una espiral ascendente, de modo que la mayoría de los individuos no se sienten siquiera identificados con la totalidad de su organismo [...] generando así el tercer nivel principal de la conciencia: nivel egoico [...] La identidad del individuo se desplaza una vez más, en esta ocasión a *ciertas* facetas de su ego, generando el próximo nivel del espectro, que denominamos la sombra²⁶.

²⁵ G.S. Brown, *Laws of form*, George Allen and Unwin, Londres, 1969, p. V.

²⁶ K. Wilber, *ob.cit.*, pp. 132-133.

La división entre sujeto y objeto se transformó en un recurso metodológico y en una artificiosa pugna entre dos bandos distintos, distantes y opuestos y devino en una realidad incuestionable. Al mismo tiempo que el término “objetivo” se convertía en sinónimo de verdadero, eran “condenadas al ostracismo” o, en el mejor de los casos, tratadas con cierto desdén, todas las otras formas de conocer, consideradas como no objetivas y por consiguiente, menos fiables, a saber: lo filosófico, lo artístico, lo mítico, lo mágico, lo intuitivo, lo corporal, lo emocional, lo paradójico, lo espiritual...

3. La doctrina de la no-dualidad

Una adecuada comprensión de la doctrina de la no-dualidad es un requisito necesario para aproximarse a un vasto ámbito de excelencia, de sorprendentes ligazones y misteriosas implicaciones, que a veces se manifiesta en la legalidad cotidiana y aporta elementos inadmisibles, raros, fantásticos e insólitos y que recibe los nombres, entre otros, de “Realidad”²⁷, “Absoluto”, “Conciencia”²⁸, “Mente”, “Sabiduría” “Talidad”, “Śūnyatā”²⁹, “Brahman”, “Ātman” o la negación de cualquier nombre posible. «Mientras que la existencia empírica del ser humano está marcada por el sufrimiento y la esclavitud debido al efecto ilusorio de su ignorancia espiritual, la iluminación espiritual revela una realidad eterna, en la que no pueden darse dualidad o limitación alguna. Puesto que la distinción entre objeto y sujeto no tiene cabida en ella, interpretarla resulta obviamente difícil. Ha sido descrita en el Vedānta como el autoconocimiento, en base a su calidad de consciencia inmediata no objetiva. Ha sido descrita por el budismo como Vacuidad, en función de su ausencia de determinación. También ha sido descrita como revelación de la Divinidad, en la medida en que

²⁷ «Verily, the name of that *Brahman* is the True» (*Chāndogya Upaniṣad* VIII.3.4).

²⁸ «La conciencia no es una manera de pensar o de sentir (en todo caso, no es eso exclusivamente), sino un poder de entrar en relación con la multitud de grados de la existencia, visibles o invisibles. Mientras mayor sea el desenvolvimiento de nuestra consciencia, mayor será su radio de acción y más numerosos serán los grados que sea capaz de alcanzar». Satprem, *Sri Aurobindo o la aventura de la consciencia*, Obelisco, Barcelona, 1989, p. 77.

²⁹ «Se habrían evitado muchas malas interpretaciones de la concepción Madhyamika de la vacuidad si se hubiera dado todo su peso a los términos que se emplean como sinónimos de vacuidad. Uno de los sinónimos más frecuentes es *No-dualidad* [...] Desde otro punto de vista, la vacuidad es llamada *Talidad*, porque uno toma la realidad tal como es, sin superponer sobre ella ninguna idea». E. Conze, *El budismo. Su esencia y su desarrollo*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1978, p. 184.

puede ser concebida como la única fuente de la que puede surgir la totalidad de sujetos y objetos»³⁰. A pesar de los diversos nombres que los sabios-filósofos orientales atribuyeron a ese principio, el núcleo de las descripciones descansa precisamente en su carácter único. En Éxodo (3,14) leemos: «YO SOY EL QUE SOY». Y la *Brhadāranyaka Upaniṣad* (I.4.10) proclama: «'I am *Brahman*'».

Los pensadores de la India empleaban el concepto de *Māyā*³¹ para referirse a la condición ilusoria del universo fenoménico. Eliot Deutsch, Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Hawaii, señala: «*Mâyâ* existe cuando dejamos de Realizar la unidad de lo Real»³². En el *Yoga Vāsishtha*, uno de los tratados más importantes del vedānta advaita, leemos: «La ignorancia, *Mâyâ* oculta la verdad y crea esta diversidad [...] El que sabe que sólo *Brahman* es verdadero, es el que puede considerarse iluminado»³³. En la *Bhagavad gītā* (VII, 25) leemos: «Oculto por la *mâyâ* yóguica, no para todos me torno yo visible. El mundo sumido en el error no me conoce a mí, no-nacido, inalterable». Por su parte, Ken Wilber ha recogido un interesante relato que nos sirve para ilustrar la doctrina de *Māyā*:

Se cuenta de un hombre que, durante un viaje en autobús, se encontró con un viejecillo de aspecto tembloroso, el cual tenía en una mano una bolsa de papel e iba echando en ella trocitos de comida. Finalmente, el otro pasajero no pudo aguantar la curiosidad y le preguntó qué era lo que llevaba en la bolsa de papel.

—Una mangosta. Como debe usted saber, es un animal que puede matar serpientes.

—Pero, ¿por qué la lleva con usted?

—Es que soy alcohólico y necesito la mangosta para que espante a las serpientes cuando sufro un ataque de delirium tremens.

³⁰ C.G. Pande, “Dos dimensiones de la religión: reflexiones basadas en la experiencia espiritual y en las tradiciones filosóficas hindúes”, en E. Deutsch (ed.), *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Kairós, Barcelona, 2001, p. 314.

³¹ *Māyā* tiene antecedentes en el *Rg Veda* (6.18.12 y 6.47.18), la *Svestāśvatara Upaniṣad* (4.2) y la *Bhagavad-Gītā* (4.67.14, 7.25-27).

³² E. Deutsch, *Vedānta Advaita. Una reconstrucción filosófica*, Etnos, Madrid, 1999, p. 39.

³³ E. Ballesteros (ed.), *Yoga Vāsishtha. Un compendio*, Etnos, Madrid, 1995, p. 189.

—¿Pero no sabe usted que esas serpientes son imaginarias?

—Sí, claro —replicó el viejo—, pero la mangosta también lo es.³⁴

Una de las analogías más frecuentes y paradójicas empleadas por los autores de la literatura de la *Prajñāpāramitā* (“Perfección de la Sabiduría”), las obras literarias más antiguas del mahāyāna, cuando intentan comunicar la doctrina de la Vacuidad es la de *Māyā*: «La iluminación suprema es como Mayá y sueño»³⁵. Por su parte, en el *Yuktishashtika*, Nagārjuna, el máximo exponente de la escuela mādhyamaka del budismo mahāyāna, afirma: «Cuando uno percibe con su mente que la existencia es similar a un espejismo, a una ilusión mágica, uno (ya) no es (más) corrompido por las falsas doctrinas de un comienzo y de un fin»³⁶.

Si “salimos” de *Māyā*, un paisaje intelectual³⁷ y normativo caracterizado, entre otras cosas, por oclusiones, tachaduras, entonaciones, ocultaciones, laberintos, separaciones, oposiciones, énfasis, divisiones, ignorancia o ilusión, llegamos a una doctrina que proclama la realidad de un principio holístico, “sagrado”, inefable –y no una “quimera subjetiva”–, que permanece detrás de la pantalla siempre cambiante de un universo “de papel”³⁸, observando las peripecias que forman parte del drama de la vida en medio de la asombrosa diversidad de formas individuales y colectivas: «Pero si el mundo es holístico y holónico, ¿por qué no hay más personas que lo vean así? ¿Y por qué tantas disciplinas académicas lo niegan activamente? Si el mundo es total, ¿por qué tantas personas lo consideran fragmentado? Y ¿por qué, en última instancia, el mundo está roto, fragmentado, alienado y dividido?»³⁹. En las *Analectas* (VI, XV), Confucio formula las siguientes preguntas: «¿Quién puede salir por otro sitio que no sea la puerta? ¿Por qué será que los hombres no andan a lo largo del verdadero camino?».

³⁴ K. Wilber, *La conciencia sin fronteras*, Kairós, Barcelona, 1985, p. 106.

³⁵ D.T. Suzuki, *Ensayos sobre budismo zen*, Tercera Serie, Kier, Buenos Aires, 1989, p. 266.

³⁶ F. Tola y C. Dragonetti, *ob.cit.*, p. 74.

³⁷ «El juego con conceptos es muy útil para el “pensar” abstracto, esto es, para aquel que se ha separado de la experiencia, pero es muy limitado para establecer nuestra comunión con la realidad». R. Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997, p. 20.

³⁸ «Lo que ves son árboles de papel, flores de papel, lunas de papel y estrellas de papel. Porque no vives en la realidad, sino en tus palabras y pensamientos [...] Desgraciadamente, vives una vida de papel y morirás una muerte de papel». A. de Mello, *¿Quién puede hacer que amanezca?* Sal Terrae, Santander, 1988, p. 54.

³⁹ K Wilber, *Una teoría de todo. Una visión integral de la ciencia, la política, la empresa y la espiritualidad*, Kairós, Barcelona, 2007, p. 69.

Los más representativos productos filosóficos expuestos y desarrollados por los filósofos de la Grecia antigua y que han definido los itinerarios más importantes de la actividad filosófica (sobre todo la occidental) así como el objeto de sus diversas disciplinas, son dualidades. El conocimiento dualista según el cual el universo se manifiesta en dos grandes capítulos: observador y observado, sujeto y objeto, es la fuerza motriz de la filosofía, la teología y la ciencia de occidente. «La filosofía occidental, en general, es la griega y la filosofía griega es la filosofía de los dualismos»⁴⁰.

Sin embargo, en otros ámbitos filosófico-religiosos florecieron las vigorosas semillas que plantaron sabios axiales⁴¹ y algunos filósofos y eruditos de la Antigüedad y Edad Media. Una de estas simientes, la de la no-dualidad entre el observador y lo observado, el cuestionamiento de la construcción mental sujeto-objeto por la que se ha deslizado la filosofía y la ciencia occidentales, no sólo prendió, sino que evolucionó de tal modo que facilitó la gestación de una importante variedad de intuiciones, creencias, doctrinas, tratados, pensadores, grupos y movimientos de una gran envergadura filosófica.

La no-dualidad es una pieza clave de la organización del pensamiento de la escuela vedānta advaita⁴² hindú, los grupos mādhyamaka y yogāchāra del Budismo mahāyāna y ciertas corrientes del Taoísmo. En efecto, para estos importantes sectores del pensamiento oriental existe un único principio, aunque ninguno de ellos «rechaza de plano el mundo dualista “relativo” con el que tan familiarizados nos hallamos y que terminamos confundiendo con el “sentido común”, el mundo en tanto colección de objetos discretos que interactúan causalmente en el espacio y en el tiempo. Lo que estos sistemas afirman, por el contrario, es la existencia de una forma no-dual de experimentar el mundo, una modalidad más real y elevada que la modalidad dualista que los occidentales damos por sentada»⁴³. En efecto, el despertar a la conciencia no dual, no quiere decir que nuestro mundo desaparezca. Sencillamente adquiere un nuevo significado. El esfuerzo de comprensión está dirigido a intuir la unidad de todo lo existente⁴⁴. Recordemos aquí las enigmáticas palabras de un maestro oriental: «Antes de llegar al Zen, las montañas eran sólo montañas, los ríos sólo ríos, los

⁴⁰ K. Wilber, *El espectro de la conciencia*, ed. cit., pp. 36-37.

⁴¹ La mayoría de las tradiciones sapienciales aparecieron en el periodo que Karl Jaspers denominó la “Era Axial”, aproximadamente entre los años 900 a 200 a.C.

⁴² Sistema no dualista del Vedānta.

⁴³ D. Loy, *No dualidad*, Kairós, Barcelona, 2000, p. 17.

⁴⁴ «Es indivisible y, como si estuviera dividido, reside en los seres» (*Bhagavad Gītā* XIII, 16).

árboles sólo árboles. Cuando profundicé en el Zen, las montañas ya no eran montañas, los ríos ya no eran ríos, los árboles ya no eran árboles. Pero cuando alcancé la iluminación, las montañas volvieron a ser sólo montañas, los ríos volvieron a ser sólo ríos y los árboles sólo árboles»⁴⁵. Finalmente, en la mística musulmana encontramos el siguiente mensaje: «"Por mucho que te alejes –se nos responde– es al punto de partida a donde vas a llegar de nuevo", como la punta del compás volviendo sobre sí misma. ¿Se trata, simplemente de salir de uno mismo para llegar a uno mismo? De ningún modo. Entre la salida y la llegada, un gran acontecimiento lo habrá transformado todo; el *yo* que se vuelve a encontrar allí es el que está más allá de la montaña de *Qáf*, un yo superior»⁴⁶.

La doctrina de la no-dualidad, aquella en la que se trasciende toda diferencia entre el sujeto y el objeto, el escenario idóneo para llegar a comprender y experimentar la naturaleza no-dual de la "Realidad", forma parte del quehacer filosófico-religioso (no exento de imaginación, creatividad e intuición) más antiguo de la India. En efecto, en el "Himno de la Creación" del *Rg Veda* (10,129) leemos: «No existía la muerte, ni existía lo inmortal, ni signo distintivo de la noche y del día. Sólo el Uno respiraba, sin aire, por su propia fuerza. Aparte de él no existía cosa alguna». En esta estrofa del célebre himno védico está expresado ya el pensamiento que a través de los siglos va a determinar toda la reflexión de algunos de los más importantes pensadores y sabios-maestros de la India: "el Uno sin segundo": «En este himno es posible distinguir la quintaesencia del no dualismo. Todas las cosas se remontan a un único principio»⁴⁷.

Las *Upaniṣad* repiten las catas ensayadas por los sabios-poetas védicos para establecer la naturaleza de "aquello que era en el principio". En la *Brhadāraṇyaka Upaniṣad* (II. 4.14) leemos: «"For where there is duality as it were, there one smells another, there one sees another, there one hears another, there one speaks to another, there one thinks of another, there one understands another. Where, verily, everything has become the Self, then by what and whom should one smell, then by what and whom should one see, then by what and whom should one hear, then by what and to whom should one speak, then by what and on whom should one think, then by what and whom should one understand?"

⁴⁵ J. White (ed.), *Qué es la iluminación*, Kairós, Barcelona, 1989, pp. 22-23.

⁴⁶ H. Corbin, "Mundus imaginalis, lo imaginario y lo imaginal (I)", en *Axis mundi* (4), 1995, p. 38.

⁴⁷ T.M.P. Mahadevan, *Invitación a la filosofía de la India*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1991, p. 22.

By what should one know that by which all this is known? By what, my dear, should one know the knower?»; «When, to one who knows, all beings have, verily, become one with his own self, then what delusion and what sorrow can be to him who has seen the oneness?» (*Īśā Upaniṣad* VII); «(*Turiya* is) not that which cognises the internal (objects), not that which cognises the external (objects), not what cognises both of them, not a mass of cognition, not cognitive, not non-cognitive. (It is) unseen, incapable of being spoken of, ungraspable, without any distinctive marks, unthinkable unnameable, the essence of the knowledge of the one self, that into which the world is resolved, the peaceful, the benign, the non-dual, such, they think, is the fourth quarter. He is the self; He is to be known» (*Māṇḍukya Upaniṣad* VII).

Comprometidas con la experiencia de la no-dualidad, las *Upaniṣad* no proporcionan un conjunto sistemático ni presentan un único cuerpo doctrinario, sino que condensan largos, laboriosos y distintos afanes especulativos e imaginativos; pero en ellas se afirma que en la realidad última no es posible encontrar diversificación de ninguna clase. La pluralidad y la heterogeneidad son sólo aparentes, afirman los sabios-filósofos de las *Upaniṣad*. En el mundo no hay diversidad. Irá de muerte en muerte quien aquí perciba lo que parece diversidad; *Brahman* es lo absolutamente distinto del esto y del aquello, precisamente porque es lo absoluto. A toda determinación que del *Brahman* se intente, la *Upaniṣad* responderá *neti neti* (“no esto, no esto”).

La formulación de la no-dualidad en las *Upaniṣad* está íntimamente relacionada con el horizonte semántico que se desprende de las palabras *Ātman* y *Brahman*. Esos dos conceptos, así como su identidad final *Brahman* comenzaron por significar una forma concreta de plegaria para terminar refiriéndose a la fuente última de todas las cosas, el ser absoluto e inefable. Por su parte, *Ātman* parece estar asociado en un primer momento con la respiración y con el hálito vital, para convertirse luego en un sinónimo del sustrato último de la vida individual, el “sí mismo” o ser interior de toda criatura.

En resumen, el núcleo de las *Upaniṣad* se asienta pues en una posición que suele formularse en términos de la identidad existente entre *Ātman* y *Brahman*, y que también se halla implícita en el célebre enunciado: «That which is the subtle essence (the root of all) this whole World has for its self. That is the true. That is the self. That art thou» (*Chāndogya Upaniṣad* VI.8.7); «All this is, verily, *Brahman*. This self is *Brahman*» (*Māṇḍukya Upaniṣad* II).

Por su parte, la escuela vedānta advaita hindú incluye la idea del mundo percibido como *Māyā* y la confirmación de la existencia de una “realidad única más allá de los dualismos”. En palabras de Ramana Maharshi, uno de los grandes místicos contemporáneos del hinduismo, «este estado trasciende al que ve y lo visto. Donde no hay nada que ver tampoco hay espectador alguno. El ahora está viendo todo esto deja de existir y lo único que queda es el Ser»⁴⁸. Por su parte, Sri Nisargadatta Maharaj, uno de los principales maestros de la filosofía advaita en este siglo, declara: «Cuando digo “yo soy”, no quiero decir una entidad separada con un cuerpo como núcleo. Quiero decir la totalidad del ser, el océano de la consciencia, la totalidad del universo, todo lo que es y conoce. No tengo nada que desear puesto que siempre estoy completo»⁴⁹.

La caracterización no dual de la “Realidad” también está presente en el Taoísmo filosófico. Zhuang zi declara acerca de esta “Realidad” única, más allá del dualismo y de términos opuestos, lo siguiente: «No hay nada que no sea *eso*; no hay nada que no sea *eso*. Lo que no puede ser visto por *eso* (la otra persona) puede ser conocido por mí. Es por eso que digo, *esto* emana de *eso*; *eso* también deriva de *esto*. Esta es la teoría de la interdependencia de *esto* y *eso* (relatividad de los patrones).

No obstante, la vida surge de la muerte, y viceversa. Las posibilidades surgen de las imposibilidades y viceversa. Siendo este el caso, el sabio verdadero rechaza todas las distinciones y se refugia en el Cielo (Naturaleza). Porque uno puede basarlo en *esto*, aunque *esto* es también *eso* y *eso* es también *esto*. *Esto* también tiene su bien y su mal, y *eso* también tiene su mal y su bien. ¿Existe entonces realmente una distinción entre *esto* y *eso*? Cuando *esto* (subjetivo) y *eso* (objetivo) están sin sus correlativos, ese es el verdadero “eje del Tao”. Y cuando ese Eje pasa por el centro donde convergen todos los Infinitos, las afirmaciones y las negaciones se mezclan por igual en Uno infinito»⁵⁰. «Si no hay otro, no hay yo; si no hay yo, no hay nada que pueda manifestarse» (*Zhuang zi* II, II). «(El Cielo y el hombre son uno), y no importa si el hombre gusta de ello o deja de gustar, que todo es uno» (VI, I). «Si alguien [...] conoce que la vida y la muerte, y el tener y el perder, son una y la misma cosa, a ése tendré por amigo» (VI, V). Y el *Tao te ching* (XXV) advierte: «Hay una cosa

⁴⁸ Sri Ramana Maharshi, *Día a día con Bhagavān*, Etnos, Madrid, 1995, p. 303.

⁴⁹ Sri Nisargadatta, *Yo soy Eso. Conversaciones con Sri Nisargadatta Maharaj*, Sirio, Málaga, 2003, p. 226.

⁵⁰ Lin Yutang, *Sabiduría china*, Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1959, pp. 72-73.

confusamente formada anterior al Cielo y a la Tierra. ¡Silenciosa, ilimitada! De nada dependen y no sufre mudanza, puede ser tenida por madre del mundo. Su nombre desconozco, la denominan Tao»; «Cuando el cielo y la tierra estaban unidos se desprendía dulce rocío [...] Empezaron las jerarquías y con ellas los nombres (títulos); habiendo aparecido los nombres, habrá que saber detenerse; sabiendo detenerse, se excusará todo daño» (XXXII). También en el siguiente pasaje del *Lie zi* encontramos referencias claras a la no-dualidad: «Al cabo de siete años hubo otro cambio. Dejé que mi mente lo reflejara pero ya no se ocupó de fijar lo correcto y lo incorrecto. Dejé que mis labios pronunciaran lo que querían, pero ya no hablaron de ganancia o pérdida... Al cabo de nueve años mi mente dio rienda suelta a sus reflexiones, mi boca dio paso a su discurso. Entre lo correcto y lo incorrecto, la ganancia y la pérdida, no hizo distinción, tampoco entre tocarme a mí o a otros... Lo Interno y lo Externo se fundieron en la Unidad»⁵¹.

Para entrar en el reino de los cielos, el *Evangelio según Tomás* sugiere “hacer de dos uno”: «Ellos le dijeron: Entonces, volviéndonos pequeños, ¿entraremos en el Reino? Jesús les dijo: Cuando (ὅταν) hagáis de dos uno, y cuando hagáis lo que está dentro como lo que está fuera y lo que está fuera como lo que está dentro, y lo que está arriba como lo que está a bajo, y cuando (ὅταν) hagáis, el macho con la hembra, una sola cosa [...] entonces (τότε) entraréis (en el Reino)»⁵². Dicho de otro modo, «el conocedor debe convertirse en lo conocido»⁵³. Finalmente, en Isaías (11,6-9) leemos: «Habitará el lobo con el cordero, y el leopardo se acostará con el cabrito, y comerán juntos el becerro y el león, y un niño pequeño los pastoreará. La vaca pacerá con la osa, y las crías de ambas se echarán juntas, y el león como el buey, comerá paja. El niño de teta jugará junto a la hura del áspid, y el recién destetado meterá la mano en la caverna del basilisco. No habrá más daño ni destrucción en todo mi monte santo, porque está llena la tierra del conocimiento de Yavé».

El budismo mahāyāna está plagado de advertencias contra las tendencias dicotomizadoras de la mente y de referencias a la no dualidad entre el sujeto y el objeto. En *Chatustava. Los cuatro himnos de alabanza a Buda de Nagarjuna* leemos: «De acuerdo con la verdad suprema no existe en este mundo ni el

⁵¹ A. Watts, *El camino del Tao*, Kairós, Barcelona, 1995, p. 131.

⁵² J. Perigordi (dir.), *El Evangelio según Tomás*, Siete y Media editores, Barcelona, 1981, pp. 33-34.

⁵³ A. Silesius, *El peregrino querúbico*, Siruela, Madrid, 2005, p. 95.

conocedor ni lo cognoscible»⁵⁴. La literatura del grupo yogāchāra abunda en pasajes que afirman explícitamente la identidad entre el sujeto y el objeto. Los siguientes razonamientos de Vasubandhu, uno de los grandes eruditos de la escuela Yogācāra, son, posiblemente, los más conocidas a este respecto: «Where there is an object there is a subject, but not where there is no object. The absence of an object results in the absence also of a subject, and not merely in that of grasping. It is thus that there arises the cognition which is homogeneous, without object, indiscriminate and supramundane. The tendencies to treat object and subject as distinct and real entities are forsaken, and thought is established in just the true nature of one's own thought»⁵⁵. Por su parte, en un fragmento del *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra* (“El Despertar de la fe en el gran vehículo”), Āśvaghōṣa afirma: «The non-duality of mind and matter, spirit and body is the basic concept of this text and a common presupposition of Mahayana Buddhism»⁵⁶.

Asimismo, en el budismo zen advertimos la doctrina de la no-dualidad: «Abandonad esos erróneos pensamientos que conducen a falsas distinciones. No hay ni “yo” ni “el otro”. No hay ni “malos deseos”, ni “cólera”, ni “odio”, ni “cariño”, ni “triumfo”, ni “fracaso”. Con que sólo renunciéis al error del pensamiento intelectual o conceptual, vuestra naturaleza exhibirá su prístina pureza, pues sólo ésta es la manera de obtener la iluminación»⁵⁷. Para el maestro del zen Yasutani, «jamás se puede alcanzar la iluminación a través de la inferencia, la cognición o la conceptualización. ¡Dejen de aferrarse a estas formas de pensar! [...] Cuando se abrigan conceptos filosóficos o creencias e ideas religiosas de uno u otro tipo también somos como fantasmas, pues inevitablemente uno se ata a esto. Sólo cuando la mente está vacía de esas abstracciones existe la verdadera independencia y libertad»⁵⁸. Por su parte, Nāgārjuna afirma: «La naturaleza propia de todas las cosas es semejante a una imagen reflejada; su esencia, pura, calma, es carente de dualidad, igual a la realidad absoluta»⁵⁹.

La meta pues más elevada concebible para un ser humano en el contexto de las grandes tradiciones sapienciales no duales de oriente es la liberación. Ahora bien, ¿de qué tenemos que liberarnos? Siguiendo las orientaciones de las citadas

⁵⁴ F. Tola y C. Dragonetti, *ob.cit.*, p. 167.

⁵⁵ E. Conze (ed.), *Buddhist Text Through the Ages*, Bruno Cassirer, Oxford, 1954, p. 210.

⁵⁶ Y.S. Hakeda (ed.), *ob.cit.*, p. 72.

⁵⁷ J. Blofeld (ed.), *Enseñanzas zen de Huang Po*, Diana, México, 1976, p. 111.

⁵⁸ P. Kapleau, *Los tres pilares del zen*, Árbol Editorial, Méjico, 1990, p. 104.

⁵⁹ F. Tola y C. Dragonetti, *Budismo mahayana*, Kier, Buenos Aires, 1980, p. 133.

Sabidurías, de todo aquello que creemos ser y que, en realidad, varados en el océano de la dualidad, sólo éramos en parte. Esa limitación es a su vez la causa de nuestros recurrentes sentimientos de separación, dolor, miedo, impermanencia y, en último término, del sentimiento que nos hace experimentar la vida como algo fugaz, problemático, descorazonador y absurdo. «La ignorancia, *Mâyâ*, oculta la verdad y crea esta diversidad, pero no conoce su propia naturaleza. Eso es lo verdaderamente extraño y sorprendente. Mientras uno no indaga en su propia naturaleza, *Mâyâ* gobierna nuestros pasos; en el momento en que investigamos nuestra propia naturaleza, desaparece como si nunca hubiera existido»⁶⁰. La liberación es pues la destrucción de la ignorancia y la amnesia espirituales y la realización de la no-dualidad.

4. Conclusiones

Como parte final de la tarea que nos hemos propuesto en este artículo queremos dejar constancia de nuestra intención que no ha sido ni más ni menos que mostrar un ámbito abierto y lleno de posibilidades interpretativas de una premisa básica de la organización del pensamiento de un núcleo importante del quehacer filosófico-religioso ajeno al nuestro, a saber, la doctrina de la no-dualidad. Por otro lado, hemos descubierto que esta aventura no ha sido ni unidimensional ni homogénea, por el contrario, han ido apareciendo matices, tendencias, perspectivas muchas veces “contradictorias”. Asimismo, hemos intentado dejar diseñada la posibilidad de considerar un suceso ajeno a nuestro mundo intelectual “único e incontrovertible” y situarlo en la cima de nuestro análisis. Por último, queremos dejar constancia de los beneficios que se obtienen al conocer las reflexiones nacidas en otros universos intelectuales que por razones diversas muchos estudiosos, sobre todo occidentales, no han tenido en consideración.

En resumen, se trata de dialogar, tender puentes, compartir y dar rienda suelta al espíritu crítico. Enérgico, pero muy ilustrativo es el discurso del Buddha a los miembros del clan Kālāma, en el que les invita, entre otras cosas, a poner en marcha el espíritu crítico: «Kālāmas, ¡no os guiéis por lo que habéis oído de la tradición, ni por la opinión común y la autoridad de las escrituras, ni

⁶⁰ E. Ballesteros (ed.), *ob.cit.*, p. 189.

por las especulaciones y conclusiones, ni por atractivas teorías o ideas favoritas, ni por la impresión de méritos personales (del maestro en cuestión), ni por la autoridad del maestro! Sino más bien, cuando discernáis por vosotros mismos: estas cosas son insanas, rechazables, son aborrecidas por el sabio, y conducen, cuando se realizan, al infortunio y al sufrimiento” —entonces Kālāmas, deberíais rechazarlas... Y cuando discernáis por vosotros mismos: “estas cosas son sanas, aceptables, son alabadas por el sabio y conducen, cuando son realizadas, a la buena fortuna y a la felicidad” —entonces Kālāmas, deberíais adoptarlas»⁶¹.

⁶¹ H. W. Schumann, *Buda*, Ariel, Barcelona, 2002, p. 211.

Bibliografía

- BALLESTEROS, E. (ed.) (1995). *Yoga Vāsishtha. Un compendio*, Etnos, Madrid.
- BROWN, G.S. (1969). *Laws of form*, George Allen and Unwin, Londres.
- CAPRA, F. (1984). *El Tao de la física*, Luis Cárcamo, Madrid.
- CASACUBERTA, D. (2011). “Reencuentros más allá de las etiquetas”, en *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 47, p. 221-228.
- COOMARASWAMY, A. K. (1997). *Hinduismo y budismo*, Paidós, Barcelona.
- (2007). *Las ventanas del alma*, Sanz y Torres, Madrid.
- CONZE, E. (1978). *El budismo. Su esencia y su desarrollo*, Fondo de Cultura Económica, Méjico.
- CORBI H. CORBIN (1995). “Mundus imaginalis, lo imaginario y lo imaginal (I)”, en *Axis mundi*, 4, pp. 37-48.
- DEUTSCH, E. (1999). *Vedānta Advaita. Una reconstrucción filosófica*, Etnos, Madrid.
- EINSTEIN, A. (2000). *Mis ideas y opiniones*, Bon Ton, Barcelona.
- ELIADE, M. (1979). *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid.
- ESQUIVEL, L. (2000). *El libro de las emociones. Son de la razón sin corazón*, Plaza y Janés, Barcelona.
- EVANS-WENTZ, W.Y. (1998). *El libro tibetano de la gran liberación*, Kier, Buenos Aires.
- (1975). *Yoga tibetano y doctrinas secretas o los siete libros de la sabiduría del Gran Sendero*, Kier, Buenos Aires, 1975.
- FREUD, S. (1974). *Obras completas*, tomo VIII, Biblioteca Nueva, Madrid.
- GLASENAPP, H. VON (1974). *El budismo una religión sin Dios*, Barral, Barcelona.
- MAHADEVAN, T.M.P. (1991). *Invitación a la filosofía de la India*, Fondo de Cultura Económica, Méjico.
- PANDE, C.G. (2001). “Dos dimensiones de la religión: reflexiones basadas en la experiencia espiritual y en las tradiciones filosóficas hindúes”, en DEUTSCH, Eliot (ed.), *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Kairós, Barcelona.
- GOVINDA, A. (1980). *Fundamentos de la mística tibetana*, Eyra, Madrid.
- JAMES, W. (1986). *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona.
- HAKEDA, Y.S. (ed.) (1967). *The Awakening of Faith attributed to Śvaghosha*, Columbia University Press, Nueva York.
- KABIR (1975). *Cien poemas de Kabir*, Diana, México.

- KAPLEAU, P. (1990). *Los tres pilares del zen*, Árbol Editorial, Méjico.
- LIN YUTANG (1959). *Sabiduría china*, Biblioteca Nueva, Buenos Aires.
- LOY, D. (2000). *No dualidad*, Kairós, Barcelona.
- MELLO, A. De (1988). *¿Quién puede hacer que amanezca?* Sal Terrae, Santander.
- NISARGADATTA MAHARAJ (2001). *Ser*, Sirio, Málaga.
- OUSPENSKY, P.D. (1979). *Fragments de una enseñanza desconocida*, Hachette, Buenos Aires.
- PANIKKAR, R. (1997). *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid.
- PÉREZ ARROYO, J. (ed.) (2002). *Los cuatro libros*, Paidós, Barcelona.
- PERIGORDI, J. (dir.) (1981). *El Evangelio según Tomás*, Siete y Media editores, Barcelona.
- PRECIADO, I. (ed.) (2006). *Tao Te Ching. Los Libros del Tao*, Trotta, Madrid.
- (ed.) (1996). *Zhuang zi*, Kairós, Barcelona.
- RADHAKRISHNAN, S. (ed.) (1997), *The Principal Upaniṣads*, Harper Collins, Nueva Delhi.
- RAMANA MAHARSHI (1995). *Día a día con Bhagavân*, Etnos, Madrid.
- ROMÁN, M.T. (2009). “El desmembramiento en las grandes sabidurías orientales”, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, pp. 131-146.
- (2010). “Una aproximación a las sabidurías orientales no duales”, en *Éndoxa*, pp.103-127.
- (2012). “Reflexiones sobre el silencio y el lenguaje a la luz de oriente y occidente”, en *Dáimon*, pp. 53-65.
- SATPREM (1989). *Sri Aurobindo o la aventura de la consciencia*, Obelisco, Barcelona.
- SCHUMANN, H.W. (2002). *Buda*, Ariel, Barcelona.
- SILESIUS, A. (2005). *El peregrino querúbico*, Siruela, Madrid.
- SMUTS, J. (1926). *Holism and evolution*, Nueva York, Macmillan.
- SUZUKI, D.T. (1989). *Ensayos sobre budismo zen*, Tercera Serie, Kier, Buenos Aires.
- TOLA, F. (ed.) (1968). *Himnos del Rig Veda*, Sudamericana, Buenos Aires.
- (ed.) (1977). *Bhagavad-Gîtâ*, Monte Ávila, Caracas.
- TOLA, F.; DRAGONETTI, C. (1990). *Nihilismo budista. La doctrina de la vaciedad*, Premià, Méjico.
- (2003). «El vedismo. Los Vedas. Lo Uno como origen de todo el orden cósmico», En *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, pp. 217-241.

- VAUGHAN, F. (1997). *Sombras de lo sagrado. Más allá de las trampas e ilusiones del camino espiritual*, Gaia, Madrid.
- WATTS, A. (1995). *El camino del Tao*, Kairós, Barcelona.
- WHITE, J. (ed.) (1989). *Qué es la iluminación*, Kairós, Barcelona.
- WILBER, K. (1985). *La conciencia sin fronteras*, Kairós, Barcelona.
- (1990). *El espectro de la conciencia*, Kairós, Barcelona.
- (2007). *Una teoría de todo. Una visión integral de la ciencia, la política, la empresa y la espiritualidad*, Kairós, Barcelona.

Recibido: 21/05/2013

Aceptado: 12/08/2016

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional

